Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität
zu Tübingen

vorgelegt

von

Gottfried Niemeier
aus Altena i. W.

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart - 1929

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät

der Universität Tübingen

Referent:

Prof. Dr. Oesterreich

21. Juni 1928

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die gesamte Arbeit ist unter dem gleichen Titel als Heft 6
der „Beiträge zur Philosophie und Psychologie"
im Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart erschienen.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung 1

Die religionsphilosophischen Methoden der Gegenwart

I. Die historisch-induktive Methode 8
Julius Kaftan 9
Georg Wunderle 13
Johann Peter Steffes 18
II. Die psychologische Methode 21
Einleitendes 21
Die verschiedenen Ausprägungen der psychologischen Methode 24
I. Die erfragenden religionspsychologischen Methoden . . 24
1. Die auf reiner Selbstbeobachtung beruhenden Methoden 24
a) Das Fragebogenverfahren 24
Edwin Diller Starbuck 24
James Bissett Pratt 30
Emil Pfennigsdorf 33
Hugo Lehmann 34
b) Die selbstbeobachtend-beschreibende Methode . . 36
Théodore Flournoy 36
c) Die Methode der Induktionsschlüsse 42
James H. Leuba 42
2. Die Methode der geleiteten Selbstbeobachtung . . . 44
Karl Girgensohn 44
Werner Gruehn 52
Albert Bolley 56
3. Die psychoanalytische Methode 59
Sigmund Freud und Oskar Pfister 59
Theodor Reik 66
II. Die deskriptiven Methoden der Religionspsychologie . . 67
1. Die Methode der ausgezeichneten Fälle 67
William James 67
Heinrich Scholz 78
2. Die deskriptiv-analytische Methode 87
George Malcolm Stratton 87
Richard Müller-Freienfels 89
Traugott Konstantin Oesterreich 92
Friedrich Heiler 98
Emil Mattiesen 102

Seite

3. Die völkerpsychologische Methode 105
Wilhelm Wundt 105
4. Die Methode des religionspsychologischen Zirkels . . 109
Georg Wobbermin 109
Robert Winkler 118
Wilhelm Knevels 119
III. Die Methode der Normbegriffe 120
Max Reischle 120
Friedrich Brunstäd 123
Gustav Radbruch 129
Paul Tillich 130
IV. Die spekulativ-genetische Methode 131
Rudolf Eucken 131
August Dorner 138
V. Die idealistisch-kritische Methode 143
1. Die Religionsphilosophie des Als-Ob 145
Hans Vaihinger 145
2. Die Religionsphilosophie der Marburger Schule 149
Hermann Cohen 149
Paul Natorp 153
3. Die Religionsphilosophie der Freiburger Schule . . . 158
Wilhelm Windelband 158
4. Die Religionsphilosophie von G. Simmel 161
Georg Simmel 161
5. Die Religionsphilosophie vom Neukantianismus beeinflußter Theologen 165
Ernst Troeltsch 165
Rudolf Otto 175
VI. Die phänomenologische Methode 182
Max Scheler 184
Rückblick und Zusammenfassung 193
Verzeichnis der benutzten Literatur 202

Einleitung.

Religionsphilosophie ist Philosophie der Religion d. h. das Bestreben, von der Religion ein einheitliches Ganzes von Vorstellungen zu gewinnen mit Hilfe der Denkmittel der Philosophie. Dazu bedarf es einer harmonischen Zuordnung der beiden Größen Religion und Philosophie, wobei jede ihre Selbständigkeit und Eigenart gegenüber der anderen bewahrt. Diese Zuordnung muß derart sein, daß die Philosophie der Religion übergeordnet ist und die Religion das Objekt der Philosophie bildet.

Troeltsch sagt: „Die Religionsphilosophie ist nichts anderes als die Anwendung einer allgemeinen philosophischen Theorie auf das Verständnis und die Beurteilung der Religion[1]." Diese Definition der Religionsphilosophie aber ist, obwohl sie die Forderung verwirklicht, daß in der Religionsphilosophie die Religion zum Objekt der Philosophie zu werden hat, doch als schief und irreführend zu bezeichnen. Denn faßte man die Religionsphilosophie in diesem Sinne, so wäre das Ergebnis der religionsphilosophischen Arbeit eine Vergewaltigung der Religion. Diese würde dabei in ein von vornherein fertiges philosophisches System gepreßt und so zurechtgestutzt, bis man ein Gebilde hätte, das mit den übrigen Elementen des Systems harmonierte, und das man als Religion bezeichnete, obwohl es diesen Namen kaum noch verdiente. (Vgl. die Religionstheorien von Simmel und Natorp.) Die religionsphilosophische Arbeit darf also nicht von einem fertigen philosophischen System ausgehen, vielmehr ist die Religionsphilosophie als philosophische Behandlung der Religion die „An-

1) E. Troeltsch, Ges. Schriften II, S. 368.

wendung von philosophischen Denkmitteln und Denkvoraussetzungen auf den Tatbestand der Religion". [1])

Dagegen, daß die Religion Gegenstand einer philosophischen Behandlung wird, macht sich eine scharfe Opposition geltend, und zwar hauptsächlich von seiten der Religion. Doch auch durch die Philosophie wird die Möglichkeit und Berechtigung der Religionsphilosophie angegriffen.

1. a) Von der Seite der Religion wird gegen die Religionsphilosophie eingewandt, einen positiven Nutzen habe die Religion von der Religionsphilosophie auf keinen Fall zu erwarten, vielmehr wirke die Anwendung verstandesmäßiger Kriterien und Kategorien schädlich auf die Religion, sie zerstöre und zersetze den schlichten Glauben, und durch die Kritik an einzelnen Faktoren entwurzele sie oft die Religion überhaupt.

An dieser Kritik ist zweifellos ein berechtigtes Moment, aber aufs Ganze gesehen stellt sie eine unberechtigte Übertreibung desselben dar. Es liegt der Religionsphilosophie fern, religiösen Glauben wecken oder sinkendem Glauben aufhelfen zu wollen. Die Philosophie will nun einmal keine frommen Menschen machen, sie will keine Religion schaffen. Vielmehr ist die Religion die Voraussetzung der Religionsphilosophie, die Religion und religiöse Erfahrung als Denkobjekt behandelt. Jegliche Tendenz auf Erzeugung oder Stützung religiösen Lebens liegt also der Religionsphilosophie fern, und in dieser Richtung bietet die Religionsphilosophie der Religion keinen Vorteil. Aber ebensowenig wie die Religionsphilosophie bewußt auf Erzeugung religiösen Lebens ausgeht, ebensowenig denkt sie daran, die Religion hemmen, stören, vernichten zu wollen. Zwar bildet sie durch ihre Kritik eine dauernde Beunruhigung der Religion, aber wenn die Philosophie auch einen kritischen Maßstab anlegt, so ist damit noch kein ablehnendes Urteil über die Religion gefällt. Richtig ist, daß durch die wissenschaftlichen Zweifel der Philosophie manches an der Religion zerstört wird, aber das ist nur solches, was der Vernunft zuwider läuft, während das

1) H. Scholz, Religionsphilosophie, S. 1.

Wahre und Echte, das Wertvolle der Religion trotz alles Zweifelns bestehen bleibt. Verständlich ist allerdings die Abneigung der Religion gegen die Religionsphilosophie, denn wie alles Lebendige ist sie gegen Zweifel empfindlich, obwohl sie ihn nicht zu fürchten braucht.

Die Religionsphilosophie steht also der Religion objektiv gegenüber, sie will sie weder hemmen noch fördern, sondern will sie nur zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung machen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß manche Religionsphilosophie trotz dieser rein wissenschaftlichen Tendenz der Religion sehr geschadet hat, aber diese Schädigung liegt nicht im Wesen der Religionsphilosophie begründet.

b) Noch ein anderer Einwand wird von seiten der Religion gegen die Religionsphilosophie erhoben: „die Philosophie ... sei nicht imstande, Inhalt und Wesen der Religion zu erfassen. Sie habe demgemäß auch den Begriff der Religion grundsätzlich nicht in ihr Lehrgebäude aufzunehmen. Von einem Fundamente, das sie der Religion ausfindig machen sollte, könnte vor allem nicht die Rede sein. Vielmehr möge man die Religion und ihren Gegenstand als jenen letzten Grund ansehen, den die Philosophie suche. Aber das Denken, das Erkennen erschließe ihn dem Menschen nicht. Nur in unmittelbarem Erleben könne er sich einem offenbaren. Diese Offenbarung sei übrigens zwingend genug, um einer auswärtigen Sicherung, wie die Philosophie zu leisten sich zutraue, nicht zu bedürfen. Die Religion sei durchaus autonom. Der Versuch einer Religionsphilosophie aber bedeute eine Anmaßung und sei ein Unfug.“ [1])

Es ist zweifellos richtig, daß der religiöse Mensch zur Sicherung und Festigung seiner Religion der Stützen der Philosophie nicht bedarf; ihm begründet sich die Religion sicherlich autonom. Aber das schließt nicht aus, daß die Philosophie in ihrem Streben nach dem letzten Einheitsgrunde aller Dinge, alles Lebens, alles Denkens auch die Religion in den Kreis ihrer Betrachtungen einbezieht, ja sie ist, wenn

1) H. Sacken, Zur Frage des Religionsbegriffs im System der Philosophie, S. 1.

sie das sein will, was zu sein sie sich vornimmt, sogar genötigt, auch die Religion zu einem ihrer Probleme zu machen. Eine feige Flucht in das Asylum ignorantiae würde es bedeuten, wollte man die Autonomie der Religion in dem Sinne fassen, daß sie sich der wissenschaftlichen Behandlung durch die Philosophie entziehe.

2. Dieser Kritik der Religionsphilosophie von seiten der Religion stehen Angriffe durch die Philosophie gegenüber. Sie gehen von dem Grundsatz aus, die Philosophie solle der Kulturerfassung dienen. Man bestreitet nun

a) daß die Religion ein Kulturphänomen sei;

b) daß sie sich philosophisch erfassen lasse.

a) Kultur definiert man als den Inbegriff aller derjenigen Schöpfungen des menschlichen Geistes, deren Dasein ihrem Nichtdasein vorzuziehen sei. (Vgl. zu diesem und dem nächsten Absatz H. Scholz, Religionsphilosophie 2. A. 1922.) Die Religion aber erhebe den Anspruch, nicht von Menschen zu sein, sondern von Gott herzukommen; infolgedessen falle sie nicht in das Gebiet der Kultur und gehöre demgemäß auch nicht zu den Gegenständen, mit denen die Philosophie sich zu beschäftigen habe.

Richtig ist an dieser Argumentation, daß die Religion den Anspruch erhebt, kein Produkt menschlicher Spontanëität zu sein, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie kein Kulturfaktor ist. Vielmehr ist die Definition des Begriffes Kultur schon im Ansatz falsch. Ein großer Teil aller Kultur haftet nicht an der Spontanëität des Menschen, sondern gerade an der Empfänglichkeit seines Geistes. So muß man auch die Bestimmtheit und Bestimmbarkeit des menschlichen Geistes mit in die Definition der Kultur einbeziehen und sagen: die Kultur ist der Inbegriff aller derjenigen Schöpfungen und Bestimmtheiten des menschlichen Geistes, deren Dasein ihrem Nichtdasein vorzuziehen ist. Damit erweist sich auch die Religion als ein Bestandteil der Kultur und muß darum in den Kreis der von der Philosophie zu behandelnden Gegenstände einbezogen werden.

b) Dagegen, daß die Religion philosophisch nicht faßbar sei, ist zu sagen, daß man die Religion ebenso gut zum Gegen-

stand einer philosophischen Bearbeitung machen kann wie etwa Kunst oder Moral. In Manifestationen des menschlichen Geistes ist sie uns gegeben, und an deren Untersuchung hat sich jede religionsphilosophische Arbeit zu halten. Daß es für die Religion ein konstitutives Merkmal ist, auf ein transzendentes Objekt bezogen, von ihm hervorgerufen sein zu wollen, ist eine andere Frage, die jedoch nichts an der Tatsache ändert, daß die Religion von der Philosophie untersucht werden kann und muß. —

Nachdem wir das Wesen der Religionsphilosophie kurz skizziert und sie gegen einzelne Einwände sichergestellt haben, wenden wir uns der Frage nach den Aufgaben der Religionsphilosophie zu, der Frage nach den Problemen, die durch die Religionsphilosophie gelöst werden sollen.

Zwei Hauptaufgaben hat die Religionsphilosophie sich gestellt: sie will

1) die Frage nach dem Wesen der Religion,

2) die Frage nach der Wahrheit der Religion

beantworten.

1. Unter dem Wesen einer Sache verstehen wir zunächst das sie von anderen Dingen Unterscheidende. Bestimmungen über das Wesen der Religion bedeuten also Bestimmungen darüber, was eigentlich im Unterschied vom wissenschaftlichen, ästhetischen und ethischen Leben und etwaigen anderen Lebensformen das spezifisch religiöse Leben sei, das sich in den verschiedenen Religionen verschieden ausprägt und doch offensichtlich dasselbe — nur in verschiedener Form — ist. — Ferner verstehen wir unter dem Wesen einer Sache das, was bleibt, wenn alle Akzidentien, alle vorübergehenden Zustände, alle individuellen Verschiedenheiten in der Ausprägung wegfallen. Zusammenfassend können wir also sagen: das Wesen der Religion ist das die Religion von allen anderen Lebensformen Unterscheidende und das allen Religionen und allen Äußerungen religiösen Lebens Gemeinsame.

2. Das schwierigste, zugleich aber auch das wichtigste Problem der Religionsphilosophie ist die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religion, die quaestio iuris im Gegensatz zu der Wesensfrage, der quaestio facti, d. h. die Frage, ob

den religiösen Vorstellungen ein von dem menschlichen Bewußtsein, von dem Gedacht- und Erlebtwerden unabhängiges reales Objekt entspricht, wie es jede Religion und jede religiöse Erfahrung behauptet, oder nicht. Diese beiden Hauptaufgaben, die die Religionsphilosophie sich gestellt hat, suchen die einzelnen Vertreter dieser Disziplin auf die verschiedenste Art zu lösen. Wohl auf kaum einem anderen Gebiet der Wissenschaft herrscht eine solche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in der Art und Weise, in der Methode, die Probleme anzufassen und zu lösen, wie in der Religionsphilosophie, so daß man niemals alle Methoden unter einen Gesichtspunkt bringen kann.

Schon der Ausgangspunkt der ganzen religionsphilosophischen Arbeit ist umstritten: soll man vom eigenen religiösen Leben ausgehen oder nicht? Was ist das Material der Religionsphilosophie? Soll man sämtliche Religionen bei der Lösung der religionsphilosophischen Hauptprobleme heranziehen oder allein die Religion auf den Höhepunkten ihrer Entwicklung? Soll man vielleicht die Religion nur an ihren Quellen d. h. hauptsächlich bei den Primitiven studieren oder bei den großen Kulturvölkern? Soll man nur die Religionen der Gegenwart zur Materialgrundlegung verwenden, oder soll man auch die Religionen der Vergangenheit heranziehen? Behandelt man nur die subjektive Religion, wie sie im Leben des Individuums sich findet, oder betrachtet man die Religion als ein soziales Phänomen, oder beschränkt man sich etwa nur auf die objektive Religion, Kultus, Dogma usw.?

Eine große Menge von Möglichkeiten steht offen, und ihr entspricht die Zahl verschiedener Methoden zur Lösung der religionsphilosophischen Hauptprobleme. Die wichtigsten der modernen Methoden sollen den Gegenstand dieser Untersuchungen bilden, ohne daß wir beanspruchen, alle Methoden in den Kreis unserer Betrachtungen einbezogen zu haben. Es handelt sich für uns in erster Linie darum, aufmerksam zu machen auf die mannigfachen Möglichkeiten, wie man dem Problem der Religion näherzukommen und es zu lösen sucht, wobei der Hauptwert darauf gelegt wird, das Typische und Charakteristische der Methoden herauszugreifen, die in der

Gegenwart eine Rolle spielen. Dabei werden wir in der Hauptsache die Werke deutscher Gelehrter heranziehen, schon weil deren Probleme für uns mehr akut sind als diejenigen ausländischer Gelehrter, dann aber vor allem aus dem Grunde, weil die bedeutendsten religionsphilosophischen Untersuchungen von deutschen Wissenschaftlern stammen. Wo aber, wie bei manchen Methoden religionspsychologischer Art, die ausländische Wissenschaft bahnbrechend war, werden wir auch die Werke der fremdländischen Forscher zu Rate ziehen. —

Die verschiedenen Methoden der religionsphilosophischen Arbeit sollen uns beschäftigen. Es ist von großer Wichtigkeit, welchen Weg ein Forscher bei der Lösung der der Religionsphilosophie aufgegebenen Probleme einschlägt, denn schon im ersten Ansatz stecken in nuce die wichtigsten Entscheidungen, und wir müssen Eucken recht geben, wenn er sagt, schon die Wahl der Methode stelle eine materielle Entscheidung dar. „Was als eine bloße Verschiedenheit des Verfahrens erscheint, das ist in Wirklichkeit ein Kampf um die Beschaffenheit der Religion; denn es entsprechen die verschiedenen Beweise verschiedenen Arten der Religion, sie entwickeln nur, was im Grunde schon angelegt war. So ist es nicht nur der Weg zur Religion, sondern die Religion selbst, welche bei diesen Erörterungen in Frage steht.“ [1])

Bei der Durchmusterung der Literatur zeigt sich, daß nicht weniger als sechs verschiedene Methoden zur Lösung der religionsphilosophischen Hauptprobleme eingeschlagen worden sind:

I. Die historisch-induktive Methode.
II. Die psychologische Methode.
III. Die Methode der Normbegriffe.
IV. Die spekulativ-genetische Methode.
V. Die idealistisch-kritische Methode.
VI. Die phänomenologische Methode.

---

1) R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, S. 49.

Die religionsphilosophischen Methoden der Gegenwart.

I. Die historisch-induktive Methode.

Die historisch-induktive Methode legt ihren Untersuchungen das Material der Religionsgeschichte zugrunde und entnimmt ihm durch Abstraktion einen Allgemeinbegriff der Religion. Die Frage nach der Wahrheit der Religion wird von den einzelnen Vertretern dieses Verfahrens verschieden behandelt.

Der so gewonnene Allgemeinbegriff der Religion trägt aber meist einen rein formalen Charakter, ist viel zu unbestimmt, um etwas Klares herauslesen zu lassen. Grundsätzlich ist überhaupt zu sagen, daß man bei aller religionsphilosophischen Arbeit von der eigenen Religion auszugehen hat, aus ihr das Paradigma dessen, was Religion ist, entnehmen und mit diesem an das historische und ethnologische Material herantreten muß, denn nur so ist zu entscheiden, welches Phänomen zur Religion zu rechnen ist und welches nicht. — Der entscheidendste Einwand gegen die historisch-induktive Methode der Religionsphilosophie aber ist dieser: Für sie ist es die conditio sine qua non, daß das Wesen einer Sache an der Oberfläche ihrer Erscheinung liegt. Das ist nicht der Fall, vielmehr ist das Wesen einer Sache das ihr Eigentümliche und dann auch ihr Bildungsprinzip, der Realgrund, der die hauptsächlichsten Bestimmungen ihres Daseins hervorbringt. Gegenüber dem Zufälligen, Wechselnden ist das Wesen das Notwendige, Dauernde, das niemals wahrnehmbar ist, sich nicht konkret fassen läßt, das nie in den geschichtlichen Kausalzusammenhang einbricht und dabei ihn doch einheitlich umfaßt. (Vgl. P. Gese, Einleitung in die Religionsphilosophie, S. 4).

Julius Kaftan.[1])

Kaftan glaubt, die Frage nach dem Wesen der Religion am ehesten lösen zu können, indem er die allen geschichtlichen Religionen gemeinsamen Merkmale zusammenstellt, weil dieses Verfahren alle Merkmale eliminiere, die sich in einer einzelnen infolge zufälliger Vermischung des religiösen Bewußtseinszustandes mit anderen Bewußtseinsformen ausgebildet hätten. — Seine Methode ist folgendermaßen zu charakterisieren:

a) Die Behandlung der Frage nach dem Wesen der Religion muß ohne Rücksicht auf den Idealbegriff der Religion erfolgen. Es ist nicht die Aufgabe der Religionsphilosophie, Ideale zu schaffen.

b) Die Behandlung der Frage nach dem Wesen der Religion darf nicht von irgendwelchen philosophischen Voraussetzungen ausgehen.

c) Die Frage nach dem Wesen der Religion darf nicht mit der Frage nach ihrem Ursprung verquickt werden.

d) Die Aufmerksamkeit ist allein auf die Geschichte zu lenken.

e) Das Wesen der Religion muß durch einen aus den geschichtlichen Religionen abstrahierten allgemeinen Begriff der Religion bezeichnet werden, der diejenigen Merkmale umfaßt, die allen Religionen gemeinsam sind, d. h. die Bestimmung des Wesens der Religion muß durch historische Religionsvergleichung erfolgen.

f) Innere Merkmale müssen es sein, die einerseits die Religion gegen Philosophie, Ethik und Ästhetik abgrenzen, andererseits aber ihren Zusammenhang mit dem übrigen Leben sichern. Dabei hat man sich völlig an die Erfahrung zu halten, die man soweit als möglich auszudehnen sucht, wenn auch diesem geschichtlichen Erkennen Grenzen gesteckt sind. —

Gegen dieses Programm einer religionsphilosophischen Methode ist einzuwenden, daß aus der Geschichte sich kein eindeutiges Kriterium zur Herausstellung dessen, was in den historisch als Religion bezeichneten Phänomen das spezifisch

---

1) J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. 1881.

Religiöse ist, ergibt. Das Wesen der Religion läßt sich nicht in einen Abstraktionsbegriff fassen, der wegen der großen Mannigfaltigkeit und Disparatheit des Stoffes doch dürftig und inhaltsarm ausfallen und somit irgendwelche Wesenhaftigkeit nicht ausdrücken würde.

I. Das Wesen der Religion.

Aus dem religionsgeschichtlichen Material gewinnt Kaftan durch Abstraktion als allgemeinste Bestimmung des Wesens der Religion, daß sie eine Gefühlsbestimmtheit, und zwar eine praktische Gefühlsbestimmtheit sei. Was an Vorstellungen, theoretischen Urteilen und praktischen Handlungen in den geschichtlichen Religionen eine Stelle hat, besitzt Bedeutung bloß wegen der damit verbundenen praktischen Gefühle. — Dieser Religion der Gefühlsbestimmtheit liegen Werturteile bestimmend zugrunde, die unsere Stellung zur Welt betreffen. Kaftan kommt zu dem Ergebnis: „Die Religion ist eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes; d. h. sie gehört im Unterschied von allem eigentlichen Wissen auf diejenige Seite unseres geistigen Lebens, wo Werte, und nicht Tatsachen, in letzter Instanz entscheiden; sie entspringt nirgends aus objektiver Beobachtung und Erforschung der Welt, sondern überall aus der Stellung, die wir mit unseren persönlichen Interessen zur Welt einnehmen; sie kann niemand aufgenötigt werden, wie das von wissenschaftlichen Urteilen gilt, sondern ist eine Sache der inneren Freiheit.“ [1]) Dabei ist die Art der Wertbeurteilung in allen Religionen die gleiche. —

Jeder Mensch bringt mit sich einen Anspruch auf Leben, aber dieser kann in der Welt nicht immer und nicht vollständig erfüllt werden, Widerstände über Widerstände treten ihm entgegen. In dieser Not flüchtet sich der Mensch zur Religion und sucht in ihr und durch sie Trost und Hilfe. —

Kaftan sieht das Wesen der Religion in dem Streben nach einem Gut, nach Lebenserhöhung, sei diese nun eudämonistischer oder ethisch-geistiger Art. Es ist aber eine Frage,

1) Kaftan, a. a. O. S. 42.

die wir verneinend beantworten müssen, ob eine vollwertige Erfassung des Wesens der Religion von den Interessen ausgehen, auf ihnen basieren kann, die durch die religiöse Funktion befriedigt werden sollen. Die Religion wird dadurch zu einem Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke erniedrigt. Es ist aber zu bezweifeln, ob man sie als ein solches definieren kann. Nicht von der Zweckseite her darf man die Wesensfrage der Religion ergründen wollen, denn die Zwecke sind immer nur sekundärer Art. In ihrer wahren Gestalt können sie erst dann erfaßt werden, wenn die Wesensfrage gelöst ist. So ist die Anknüpfung der Wesensfrage an die Zweckfrage, wie Kaftan sie vornimmt, als methodisch unrichtig abzuweisen.

Weiterhin ist eine annehmbare Begründung der Religion auf dieser Grundlage ohne Einführung ganz neuer und heterogener Gesichtspunkte unmöglich. Die Wahrheit der Religion wird dabei an ihrem Werte für das praktische Leben gemessen (Pragmatismus, s. u.); das bedeutet einen latenten Verzicht auf wirkliche Klärung der Wahrheitsfrage und damit auf die Wahrheit der Religion.

Ferner liegt es nach Kaftans Ausführungen nahe, ihm eine Position unterzuschieben — die er sicher ablehnen würde, die aber im Verfolg seiner Anschauungen liegt, — nach welcher die Religion, da sie der Befriedigung bestimmter Wünsche und Interessen dienen soll, gleich Wissenschaft, Moral und Kunst als ein Produkt des menschlichen Geistes aufzufassen wäre, als eine durch Lebensbedürfnisse motivierte Hingabe an das Objekt der Religion, an Gott, der lediglich eine Ausgeburt der menschlichen Phantasie darstellen würde. Daß aber die Religion eine Schöpfung des Menschen, wenn auch seine edelste und erhabenste, sei, das widerspricht sowohl den Selbstaussagen der Religion als auch ihren Erscheinungsformen.

Endlich kann die Religion nicht in ein so enges Schema wie das Kaftansche gepreßt werden, das alles nach der sehr groben Unterscheidung von praktischen und theoretischen Angelegenheiten des menschlichen Geistes rubriziert. —

Um Leben, nicht um Erkenntnis ist es nach Kaftan der

Religion zu tun, wenn auch Vorstellungen und theoretische Urteile in ihr Bedeutung haben; aber aufs Ganze gesehen sind sie doch nur „peripherische Erscheinungen“.[1] In diesen theoretischen Urteilen, den Glaubenssätzen gewinnt die Religion eine bestimmte, konkrete, geschichtliche Gestalt. Den Glaubenssätzen der verschiedenen Religionen aber liegt bei aller Disparatheit doch das eine zugrunde, daß sie durch den Zusammenhang mit den praktischen Zielen und Motiven der Religion bedingt sind. Dabei wollen sie einen objektiv bestehenden Sachverhalt ausdrücken.

II. Religion und Sittlichkeit.

Zur Klarstellung des Wesens der Religion gehört auch die Aufhellung der Beziehungen von Religion und Sittlichkeit. Dieser Aufgabe unterzieht sich auch Kaftan. Er führt aus: Das allgemeinste Verhältnis, das sich zwischen beiden Größen finden läßt, ist das von einem Gut und einem sittlichen Ideal. Zwischen beiden ist aber ein fundamentaler Unterschied: sittliche Ideale sind um ihrer selbst willen verpflichtend, ohne einen Grund für ihre an den Menschen gestellte Forderung angeben zu können, während dies bei einem Gut der Fall ist. Auf dem Gebiet des Handelns treffen Ideal und Gut, Sittlichkeit und Religion zusammen. „Das Gut in der Religion ist dabei eine Gabe der Gottheit, das sittliche Ideal aber eine Forderung, die der Mensch anerkennt.“[2] In beiden Fällen treibt ein fremdes Gebot; der Unterschied ist, daß die Religion ihre Anknüpfungspunkte im natürlichen Willen hat, die sittlichen Ideale aber gegen diesen sich gleichgültig verhalten. So stehen Religion und Sittlichkeit nebeneinander, aber auf der höchsten Stufe der Religion geht dieses Nebeneinander in ein Ineinander über. —

Das von der Religion geforderte Tun ist der Kultus, der sittlich indifferent, ja in manchen Fällen unsittlich ist. Andererseits wird oft das sittliche Leben unter den Schutz der Gottheit gestellt, die sittlichen Aufgaben werden als religiöse

1) Kaftan, a. a. O. S. 77.
2) Kaftan, a. a. O. S. 129.

Pflicht empfunden, die Gottheit wird als die Garantin der Sittlichkeit angesehen.

Leicht erhält durch die Verbindung mit der Sittlichkeit die Religion ein gesetzliches Gepräge, und das spezifisch Religiöse wird in den Hintergrund gedrängt, eine Gefahr, der das Judentum erlegen ist, während in anderen Religionen die sittliche Gesetzgebung durch die religiöse absorbiert wird. Im Christentum aber behält die Sittlichkeit trotz ihrer vollkommenen Verbindung mit der Religion ihre selbständige Bedeutung. —

Als weitere Vertreter der historisch-induktiven Methode der Religionsphilosophie sind Georg Wunderle[1]) und Johann Peter Steffes,[2]) zwei katholische Theologen, zu nennen. Sie verfolgen das historisch-induktive Verfahren nicht ganz rein, sondern verbinden mit ihrer Forschung die katholische Dogmatik, und auf Schritt und Tritt merkt man, wie sie immer mit den Voraussetzungen katholischer Kirchenlehre arbeiten, um nachher das Christentum und zwar in der Form des römischen Katholizismus als die höchste Form der Religion hinstellen zu können.

Georg Wunderle.

In der tatsächlichen Erscheinung der Religion treten uns nach Wunderle zwei Hauptformen entgegen: die natürliche und die geoffenbarte Religion. Beide gehören strenggenommen in das Behandlungsgebiet der Religionsphilosophie, aber meist macht man die Offenbarungsreligion zum Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der Apologetik. Die Religionsphilosophie dagegen soll „hauptsächlich die nichtgeoffenbarte Religion, die natürliche Religion oder die Religion als gemeinsames Element aller menschlichen Kultur untersuchen.“ [3])

Zu beanstanden ist, daß Wunderle einen Teil der Religionen willkürlich von vornherein aus dem Behandlungsgebiet der

1) G. Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie. 1918.
2) J. P. Steffes, Religionsphilosophie. 1921.
3) Wunderle, a. a. O. S. 1.

Religionsphilosophie ausschaltet, und zwar gerade die auf höchster Stufe stehenden Offenbarungsreligionen, die doch bei einer Untersuchung der Wesensfrage der Religion von besonderem Werte wären. Merkwürdig und eigentlich dem Programm widersprechend ist es dann andererseits, daß er, wie wir gleich sehen werden, aus einer dieser ausgeschalteten Religionen, nämlich aus dem Christentum, indem er von seiner eigenen religiösen Erfahrung ausgeht, seinen „vorläufigen Religionsbegriff" entnimmt, um mit seiner Hilfe das spezifisch Religiöse der anderen Religionen zu erkennen und gegen andere Lebensgebiete abzugrenzen. —

Doch folgen wir nach dieser kritischen Bemerkung Wunderle im Gang seiner Ausführungen! — „Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist es — nach Wunderle — . . ., das allgemeine Wesen der Religion, so wie es sich in den geschichtlichen Religionen ausdrückt, begrifflich zu umgrenzen, weiterhin den objektiven Wert und den Wahrheitsgehalt des so umschriebenen Religionsbegriffes zu prüfen." [1]) Wir finden also bei Wunderle eine vorbildlich klare Fassung der religionsphilosophischen Aufgaben. — Von seiner Methode sagt dieser Forscher, daß sie rein historisch-induktiv sei, doch müssen wir, wie wir sahen, dieser Behauptung gegenüber eine gewisse Einschränkung machen. Religionsgeschichte und Religionspsychologie sollen das Material darbieten, und auf dem Wege der Abstraktion und der historischen Vergleichung will Wunderle zunächst den Begriff des Wesens der Religion herausarbeiten, um dann den Wahrheitsbeweis zu erbringen.

I. Die Erscheinung der Religion in der Geschichte und der seelischen Erfahrung.

Als Ausgangspunkt und Voraussetzung aller religionsphilosophischen Arbeit braucht der Religionsphilosoph — nach Wunderle — einen „vorläufigen Religionsbegriff", um das, was als Religion zu bezeichnen, ist, gegen die anderen Lebensgebiete abzugrenzen. Er bekommt ihn, indem er sich sein

1) Wunderle, a. a. O. S. 2.

eigenes religiöses Leben vergegenwärtigt und mit den anderen als typisch religiös vorkommenden Erscheinungen in der Menschheitsgeschichte vergleicht. (Anwendung des religionspsychologischen Zirkels! s. u.) — Wunderle schlägt also den methodisch einzig gangbaren Weg ein, denn „für jeden Versuch, das Wesen der Religion zu bestimmen, ist nur der Ausgangspunkt möglich, den Schleiermacher der religionsphilosophischen Arbeit ein für allemal gegeben hat: die Innenschau der Religion bei sich selber, die Selbstbeobachtung des religiösen Bewußtseins. Durch innere Erfahrung gilt es jenes Gebiet des Geisteslebens und seine Inhalte und Eigenheiten kennen zu lernen, das sich — in mehr oder weniger strenger Geschlossenheit und Deutlichkeit — als das eigentümlich religiöse heraushebt aus den übrigen und gegen diese sich abgrenzt und unterscheidet. Auf diese Weise wird zunächst ein empirischer Begriff gewonnen von Religion und ihrer allgemeinen Art und Wesen, von der Eigenart des religiösen Erlebens und von dem, was ein Mensch an ihr hat und in ihr will.“ [1]) — Im Verfolg dieser Methode kommt Wunderle zu dem Ergebnis: Überall da, wo Religion auftritt, wird in mehr oder minder vollkommener Weise eine innere Beziehung des Menschen zu einer übermenschlichen Macht erlebt, und diese Beziehung zu der irgendwie gedachten Macht erscheint als Bewußtsein der Abhängigkeit. An einem kurzen Abriß der Religionsgeschichte beweist Wunderle diese These.

Auch die Religionspsychologie zieht Wunderle zur Materialgewinnung heran. Das ist methodisch ein Fortschritt gegenüber der Position Kaftans, denn dadurch wird den Untersuchungen eine größere Basis gegeben und gleichzeitig der Tatsache Rechnung getragen, daß die Religion in erster Linie ein psychisches Phänomen darstellt. Als erste psychologische Wurzel der Religion sieht Wunderle das Denken an, das vermöge des kausalen Schließens von der Welt auf Gott aller religiösen Betätigung einen objektiv realen Beziehungspunkt sichert. (Einfluß der katholischen Dogmatik!) Zu dieser

1) R. Otto, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie, S. 2.

theoretischen Gotteserkenntnis, die auf den verschiedenen Stufen der Kulturentwicklung natürlich verschieden ist, muß, um den Gesamtkomplex der subjektiven Religion darzustellen, noch eine besondere Bestimmtheit des Gefühls und des Willens hinzukommen. — Aus den Ergebnissen der Religionspsychologie schließt Wunderle auf eine besondere religiöse Anlage im Menschen, die ein in seine Geistigkeit eingeschlossenes Vermögen darstellt. So könnte man auch bei Wunderle von der Annahme eines religiösen Apriori reden (vgl. Troeltsch, Otto u. a. m.), aber Wunderle meidet diese Bezeichnung, weil sie „im Anschluß an die erkenntnistheoretische Terminologie Kants leicht eine kritizistisch-subjektive Färbung erhalten könnte." [1])

Nachdem Wunderle aus Religionsgeschichte und Religionspsychologie das Material für seine religionsphilosophischen Untersuchungen gesammelt hat, kann er auf das Wesen der Religion reflektieren. Bei der Beantwortung dieser Frage handelt es sich darum,

a) die religiösen Fähigkeiten des Menschen nachzuweisen;

b) den Nachweis der objektiv-realen Existenz des Göttlichen zu liefern; (richtige Fassung der Wahrheitsfrage!)

c) die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die als spezifisch religiöses Verhältnis anzusprechen ist, darzulegen.

Folgen wir Wunderle weiter im Gange seiner Untersuchungen!

II. Das Wesen und die Wahrheit der Religion.

a) Der Mensch als Subjekt der Religion.

Subjekt der Religion kann nur der Mensch sein, denn nur er ist fähig zum kausalen Denken, in dem Wunderle ja die erste Wurzel der Religion sieht, nur er ist fähig, sich in freiem Willen an die erkannte Gottheit anzuschließen. —

b) Gott als Objekt der Religion.

Der Religion ist wesentlich die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes, und wenn diese Wirklichkeit als real

1) Wunderle, a. a. O. S. 64.

existierend sichergestellt werden kann, ist die Wahrheit der Religion erwiesen. Deshalb ist die richtige Gottesidee das Wahrheitskriterium für die Religion. Nach Wunderle ist der durch das kausale Denken gewonnene Monotheismus die logisch allein mögliche Form der Gotteserkenntnis. Deshalb ist er auch das Zeichen für die Wahrheit der Religion. — Anzuerkennen ist die klare und richtige Fassung der Wahrheitsfrage bei Wunderle. Das Wesen der Religion besteht in letzter Instanz in der Beziehung zu einer Überwelt, und so bedeutet die Wahrheitsfrage die Frage nach der Wirklichkeit einer solchen Überwelt, Gottes. Nur diese Fragestellung wird der religiösen Überzeugung gerecht, nur sie trifft den Sinn dessen, was der Religiöse unter der Wahrheit der Religion versteht. — Aber trotz aller Anerkennung der richtigen Fassung der Wahrheitsfrage sind doch bei Wunderle allerlei Ausstellungen zu machen:

Wir halten es für verfehlt, den Gottesbegriff als für alle Religionen konstitutiv anzusehen und ihn vermittels kausalen Denkens gewinnen zu wollen. Es ist eine Petitio principii, daß die Kausalreihe ein Ende haben und daß Gott dieses Ende sein müsse. Weiterhin ist es u. E. verfehlt, den Gottesbegriff in einer so schroff personalistischen Form, wie Wunderle es tut, zum Zentralbegriff der Religion zu machen. So wird er wohl im Christentum und im Islam gefaßt, nicht aber in den niedrig stehenden Religionen, die Wunderle doch gerade zum Gegenstande seiner Behandlung machen will. Durch diese Einseitigkeit wird Wunderle der Mannigfaltigkeit der Religionen nicht gerecht. —

Die Existenz Gottes und damit die Wahrheit der Religion wollen die Gottesbeweise dartun. Als „nichtschlüssig" bezeichnet Wunderle dabei das ontologische und das historische Argument. (Einfluß des Thomismus!) Den nichtschlüssigen stehen schlüssige Beweise gegenüber, deren Kern der Kausalbeweis bildet, der besagt: „Es muß . . . angesichts der ausnahmslosen Bedingtheit des wirklichen Seins ein Etwas existieren, welches in seiner Existenz der Voraussetzung eines anderen nicht bedarf: ein Etwas, welches schlechthin unbedingt, einfach und durch sich ist — unverursacht, unveränder-

lich, immerseiend, notwendig, an sich selbst genügender Realgrund und durch sich selbst wirksame Ursache[1])." — Die den Gottesbeweisen zugrunde liegende Methode ist, wie man bei Wunderle deutlich merkt, in allen die gleiche: unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet man die Welt und den Weltzusammenhang und versucht zu zeigen, daß man diesen Zusammenhang nur dann völlig verstehen könne, wenn man eine außerweltliche Größe annehme.

c) Das Wesen der religiösen Beziehung.

Jeder normal denkende und wollende Mensch hat nach Wunderle die Befähigung zur Religion. — Gegen diese Meinung des katholischen Wissenschaftlers spricht aber, daß es Menschen gibt, die für Religion und religiöse Eindrücke gänzlich unempfänglich sind. Am allerwenigsten aber wird man sagen können — was Wunderle zwar nicht behauptet, was aber in der Konsequenz seiner Anschauungen liegt —, daß Mangel an Religion bei einem Menschen auf Unfähigkeit zu streng folgerichtigem Denken schließen lasse.

Das Ideal der Religion ist für Wunderle die Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen, die in dem christlichen Ideal der Heiligkeit, der vollen Zugehörigkeit zu Gott, die die sittliche Vollkommenheit mit einschließt, erreicht ist. —

Damit sind wir am Ende unserer Darstellung und Kritik der Wunderle'schen Methode zur Lösung der religionsphilosophischen Hauptprobleme. Abschließend müssen wir sagen, daß Wunderles Verfahren weder Wesens- noch Wahrheitsfrage der Religion zu klären imstande ist und trotz mancher methodisch guter Ansätze ihrer Aufgabe nicht gerecht zu werden vermag.

Johann Peter Steffes.

Drei Aufgaben weist Steffes der Religionsphilosophie zu:

a) „Allseitige Phänomenologie sowie eine allgemeine Wertung der Erscheinungsformen der Religion zu bieten." — Es ist

1) Wunderle, a. a. O. S. 110.

gegenüber Wunderle, der nur die natürlichen, nicht auf Offenbarung beruhenden Religionen zum Gegenstand der Religionsphilosophie machen wollte, ein großer Fortschritt, daß grundsätzlich alle Religionen in den Kreis der Betrachtung einbezogen werden sollen.

b) „Die philosophische Rechtfertigung der Religion in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Hinsicht zu untersuchen."

c) „Über die dynamischen und funktionellen Ausstrahlungen der Religion im kulturellen, sozialen und persönlichen Leben zu handeln [1])."

Anzuerkennen ist die klare Fassung der religionsphilosophischen Hauptaufgaben. —

I. Das Wesen der Religion.

Auch Steffes geht von der eigenen religiösen Erfahrung aus und stellt sie in steter Selbstkorrektur der Geschichte gegenüber; damit kommt er dem Wobbermin'schen religionspsychologischen Zirkel (s. u.) sehr nahe.

Das Wesen der Religion formuliert Steffes folgendermaßen: Religion ist „der Verkehr mit einer überirdischen Welt als das geglaubte und erfaßte Hereinragen einer neuen, völlig anderen Welt in unser Leben, als die allseitige freiwillige Erschlossenheit in unserer ganzen irdischen Wirklichkeit für eine absolute Norm- und Wertwelt" [2]). — Je nach der Erlebnisart dieses Göttlichen unterscheidet Steffes undogmatische und dogmatische Religionen. Bei den dogmatischen Religionen ist das Göttliche so objektiv gegenständlich dargeboten, daß das Menschliche in gewissen Wesensbezügen geformt wird, bei den undogmatischen Religionen dagegen unterliegt das Göttliche hinsichtlich seiner bildlich-begrifflichen Erfassung der menschlichen Fixierung. —

Das Göttliche wird also — das betont Steffes mit allem Nachdruck — in der Religion erlebt. Wie erklärt sich nun die Mannigfaltigkeit der Religionen? Auf diese Frage gibt

---

1) Steffes, a. a. O. S. 27.
2) Steffes, a. a. O. S. 35.

Steffes die treffende Antwort, wie man Gott erlebe, das hänge von der wesensmäßigen Struktur des Individuums ab, davon, ob das Gefühl, der Wille oder der Erkenntnisdrang prävaliere. Damit ergebe sich eine ganze Fülle der gotterschließenden Motive. — Aber trotz dieser Fülle kommen nicht alle Menschen zur Religion. Die Schuld daran können tragen — alle Gründe lassen sich natürlich nicht feststellen — extremer Empirismus, extremer Rationalismus, extrem utilitaristischer Sinn, religiös unzulängliche Haltung der Umwelt oder Ablenkung des inneren Blickes auf Grund von Unmoral. — Wir sehen, daß Steffes den Mangel an Religion nicht auf Unfähigkeit zu logischem Denken zurückführt. —

II. Die Wahrheit der Religion.

Die Frage nach der Wahrheit der Religion empfindet auch Steffes als eine der dringendsten der ganzen Religionswissenschaft. Er will sie beantworten durch die Gottesbeweise, denn ist Gott, das Objekt der Religion, einmal als real existierend sichergestellt, dann ist auch die Wahrheit der Religion bewiesen. — In ähnlicher Weise wie Wunderle führt auch Steffes eine Reihe von Gottesbeweisen an und kommt zu dem Ergebnis: diese Beweise führen uns zu einem „persönlichen, aus sich seienden, selbstbewußten, sittlichen Urwesen“ [1]). Der Gott der Frommen ist aber noch lebendiger, näher und erschließt sich nur durch Offenbarung. So steht und fällt die Religion nicht mit den Gottesbeweisen. Zwingend überführen können sie niemand, man muß sie persönlich anerkennen. —

Rückblickend müssen wir sagen, daß Steffes' Position derjenigen Wunderles sehr ähnlich ist, aber einige Mängel der letzteren werden doch behoben:

a) Steffes ändert Wunderles Methode dahin ab, daß er grundsätzlich alle Religionen in den Kreis seiner Betrachtungen einbezieht.

b) Er sieht ein, daß die Gottesbeweise nicht unbedingt zwingend sind.

1) Steffes, a. a. O. S. 181.

c) Er erkennt, daß die Religion nicht jedermanns Sache ist.
d) Er weiß in feiner Weise die Mannigfaltigkeit der individuellen Religiosität zu erklären.

Im übrigen sind auch hier die gleichen Ausstellungen zu machen wie bei Wunderle, so daß auch die Methode von Steffes uns nicht brauchbar erscheint zu einer Lösung der religionsphilosophischen Hauptprobleme, wie überhaupt die historisch-induktive Methode als solche, welche Ausprägung sie auch annehme, nicht geeignet ist zu einer Klärung der Wesens- und der Wahrheitsfrage der Religion, weil sich das Wesen der Religion nie in einen durch historisch-ethnologische Religionsvergleichung gewonnenen Abstraktionsbegriff fassen läßt.

II. Die psychologische Methode.

Einleitendes.

Wir leben in einer Zeit der Psychologie. Psychologisches Verständnis aller Ereignisse, aller Phänomene des Lebens ist Schlagwort, und daher auch psychologisches Verständnis der Religion! Aus dieser Zeitstimmung heraus entstand eine neue Disziplin der Religionswissenschaft: die Religionspsychologie, die das Wesen der Religion auf psychologischem Wege zu ergründen sucht. Doch stellt sich nicht immer die Religionspsychologie in den Dienst der Religionsphilosophie, fällt mit dieser zusammen, sondern vielen Religionspsychologen geht es bei ihrer Arbeit lediglich um die psychologische Strukturerhellung des religiösen Lebens oder einiger Komplexe desselben. Von dieser rein psychologisch orientierten Religionspsychologie, die nicht auf die religionsphilosophischen Hauptprobleme reflektiert, können und wollen wir hier absehen, da wir uns mit den Methoden zur Lösung der religionsphilosophischen Fragen befassen, und eine dieser Methoden ist auch die psychologische.

Nicht die objektive Religion, wie sie uns in Dogma und Kultus entgegentritt, ist der Gegenstand der Religionspsychologie, sondern die subjektiv-persönliche, das religiöse Leben,

wie es im Einzelnen pulsiert. Das heißt nicht, daß sie bestimmte Individuen in dem Charakter ihres religiösen Erlebens genau zu beschreiben und zu analysieren habe, sondern es handelt sich um die Herausstellung von Typen religiösen Lebens; das Ausgehen vom Individuum ist nur das Mittel dazu.

Die Religionspsychologie hat, um die Frage nach dem Wesen der Religion zu beantworten, folgende Teilaufgaben zu lösen:

a) „Welches sind die seelischen Vermögen, die beim religiösen Leben beteiligt sind? In welcher Weise sind sie beteiligt?

b) Welches sind die Bedürfnisse, denen die Religion entgegenkommt und deren Befriedigung in ihr gesucht und wohl auch gefunden wird?

c) Welches sind die psychischen Vorgänge, auf Grund deren religiöses Leben entsteht . . ., sich entwickelt . . . oder aussetzt[1]?"

Diese Grundfragen spielen in der Religionspsychologie die Hauptrolle, wenn auch manchmal von den Forschern eine von ihnen bevorzugt wird, der gegenüber die anderen dann mehr oder minder in den Hintergrund treten. —

Die religionspsychologische Methode geht grundsätzlich von dem persönlichen religiösen Leben des Forschers aus. Von dieser eigenen religiösen Erfahrung aus kann man das religiöse Leben anderer Menschen verstehen, sich nachfühlend in dasselbe einleben. In klassischer Weise hat Wobbermin die Methode der Religionspsychologie formuliert, wenn er sagt: „Von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verstehen zu lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen schärfen, mit geschärftem Blick zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehren, und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter ausdehnen, das und das allein ist die gewiesene Methode religionspsychologischer Forschung[2]."

1) Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1. A. IV, 1953.

2) G. Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode 1913/26. I, 408/09.

Im einzelnen zerfällt die psychologische Methode in folgende Teilarbeiten:

a) Zeugnissammlung über religiöse Tatbestände;

b) Deskription der religiösen Tatbestände;

c) Heraushebung des für die Religion Charakteristischen;

d) Aufzeigung des (der) Motivs (Motive) der Religion;

e) Vergleich und Inbeziehungsetzung der religiösen mit anderen psychischen Regungen.

Die Hauptunterschiede — wir sprechen hier nur von der individuellen Religionspsychologie — der einzelnen Methoden finden sich in der Zeugnissammlung. Starbuck und ein großer Teil der Clark'schen Psychologenschule gebraucht Fragebogen, um über das religiöse Leben des einzelnen Aufschluß zu bekommen; James, Scholz, Oesterreich u. a. m. suchen ihre Zeugnisse aus Biographien, Tagebüchern, Selbstzeugnissen, religiösen Schriften zusammen, wobei James und Scholz sich prinzipiell auf die ausgezeichneten Fälle, d. h. die religiösen Genies beschränken. Stählin, Girgensohn u. a. ziehen das Experiment zur Gewinnung von Zeugnissen über religiöses Leben vor; Freud und die Psychoanalytiker untersuchen die unbewußten, verdrängten, manchmal sich offenbarenden Seelenkomplexe, um von hier aus über Wesen und Werden der Religion Aufschluß zu erhalten. Die Verschiedenheiten der Methoden werden noch vermehrt durch die verschiedenartige Bearbeitung des gewonnenen Materials.

Am schärfsten sind die Gegensätze in der Stellung zur Behandlung der religiösen Wahrheitsfrage. Manche Forscher sind der Meinung, es sei nicht die Aufgabe der Religionspsychologie, die Wahrheitsfrage der Religion zu untersuchen. Das sind vor allem die Vertreter der rein psychologisch interessierten Religionspsychologie. Demgegenüber verficht Wobbermin mit Nachdruck die Behandlung der quaestio iuris der Religion durch die Religionspsychologie. Er sagt, zwar könne die Religionspsychologie die Wahrheitsfrage nicht von sich aus abschließend beantworten, aber es sei unrichtig und einseitig, sie überhaupt aus ihr ausschalten zu wollen. Und Wobbermin hat recht! Für jede Religion und jedes religiöse Erleben ist es ein konstitutives Merkmal, daß sie dem Menschen

Wahrheiten vermitteln wollen. Wenn die Religionspsychologie wirklich die Religion untersuchen will, dann muß sie also auch zu diesem Anspruch der Religion und damit zu der Wahrheitsfrage Stellung nehmen.

Doch gehen wir nun zu den verschiedenen Ausprägungen der psychologischen Methode der Religionsphilosophie über!

Die verschiedenen Ausprägungen der psychologischen Methode.

I. Die erfragenden religionspsychologischen Methoden.

1. Die auf reiner Selbstbeobachtung beruhenden Methoden.

a) Das Fragebogenverfahren.

Die Clark'sche Psychologenschule gebrauchte namentlich in der ersten Zeit das Fragebogenverfahren. Charakteristisch dafür ist das Werk „The Psychology of Religion. An empirical Study of the Growth of religious Consciousness (1909) von

Edwin Diller Starbuck.

Starbuck untersucht die Entwicklung des religiösen Lebens, und zwar unterscheidet er zwei Typen. Bei dem einen geht die Entwicklung durch eine plötzliche Wendung, die Bekehrung, hindurch, während sie bei dem anderen organisch wachsend ohne einen Bruch vonstatten geht. Demgemäß untersucht Starbuck zunächst das Phänomen der „Conversion", dann das Wachstum des ohne Bekehrung sich entwickelnden religiösen Lebens und vergleicht abschließend beide Typen.

Fundamentalvoraussetzung ist dabei, „daß die Religion eine reale Tatsache menschlicher Erfahrung sei und sich gesetzmäßig entwickelt". Starbuck unterscheidet als Stufen der Entwicklung: Kindheitsreligion, Religion im Jugendalter und Religion im Reifealter; er nimmt an, daß dieses Wachstum mit oder ohne Bekehrung vor sich gehen könne.

Die Methode, die Starbuck anwandte, ist rein induktiv und rein individuell, genauer: Starbuck gebraucht das Fragebogen-

verfahren. An möglichst viele zu Gebote stehende Personen wurden ohne Rücksicht auf Beruf, Stand, Erziehung, nationale oder kirchliche Zugehörigkeit Bogen mit einer Reihe von Fragen versandt, die genau und zuverlässig beantwortet werden mußten. Hatte man auf diese Weise das nötige Material gesammelt, so begann die oft sehr schwierige Analyse und Klassifikation desselben, bis man zur Ausdeutung der gefundenen allgemeinen Prinzipien gelangte, um schließlich die Ergebnisse in Kurven und Tabellen niederzulegen.

Der Fragebogen, der zur Aufhellung des Bekehrungsvorganges dienen sollte, und der von 192 Personen — 72 männlichen und 120 weiblichen — die verschiedenen Nationen angehörten, meist aber amerikanischer Herkunft waren, beantwortet wurde, enthielt folgende Fragen:

I. Welche religiösen Sitten pflegten Sie als Kind und mit welchen Gefühlen von Lust oder Unlust? Wie entstand in Ihnen das Bedürfnis nach Erweckung: durch mangelhafte Belehrung? böse Gesellschaft? Lüste, Leidenschaften? Welche waren die Hauptversuchungen Ihrer Jugendzeit? Wie machten sie sich fühlbar und wie versuchten Sie zu widerstehen? Welche Irrungen und Kämpfe haben Sie durchgemacht mit a) Lügen, anderen unehrenhaften Dingen? b) Unnormalem Appetit nach Speisen und Getränken? c) vita sexualis, welche Beziehungen haben Sie bemerkt zwischen dieser und moralischen wie religiösen Erfahrungen? d) mit Trägheit, Selbstsucht, Eifersucht und dgl.?

II. Welche Kraft und welcher Beweggrund führten Sie dazu, ein höheres und besseres Leben zu suchen: Furcht, Mitleid, Reue, Gewissensangst, Sündenbewußtsein, Beispiel anderer, Einfluß von Freunden und Umgebung, Wandlungen im Glauben oder in Idealen, überlegte Wahl, äußerer Druck, Verlangen nach Billigung anderer, Liebe, von selbst eintretendes Erwachen, göttlicher Einfluß und dgl.? Welche von diesen oder anderen Ursachen war besonders deutlich, und welche waren überhaupt vorhanden?

III. Umstände und Erfahrungen vor der Bekehrung: irgendein Gefühl von Depression, Ersticken, Ohnmacht, Verlust von Schlaf, Appetit, Schwermut, Störung in gewohnter Beschäftigung, Gefühl der Hilflosigkeit, Gebet, Hilferufen, Entfremdung von Gott und dgl.? Wie lange dauerte das? War das Bestreben vorhanden, der Überzeugung sich zu widersetzen? Wie zeigte es sich?

IV. Wie kam die Erleichterung? War sie begleitet von unnatürlichen Gesichten, Klängen oder Empfindungen? Worin bestand der Umschwung? Zusammenbruch des Hochmuts, öffentliches Bekenntnis,

Suchen nach Anerkennung anderer, Gefühl der göttlichen Vergebung, plötzliches Erwachen zur Erkenntnis einer großen Wahrheit und dgl.? — Kam der Umschwung durch oder trotz Ihres eigenen Gedankens, Ihrer Überlegung und Wahl? Was daran war übernatürlich und wunderbar?

V. Gefühle und Erfahrungen nach der Krisis: Gefühl körperlicher Erleichterung, Weinen, Lachen, Freude, Sorgen, Enttäuschungen, Zeichen göttlichen Wohlgefallens oder Mißfallens und dgl.? In welcher Weise fühlten Sie sich verschieden gegenüber Menschen, Natur, Ideen, Gott und dgl.? Hatten Sie unerfüllte Erwartungen oder Enttäuschungen?

VI. Was für Veränderungen fanden Sie durch die Bekehrung in Ihrem Leben bewirkt? Veränderungen in Gesundheit, Gewohnheiten, Motiven, Betragen und in Ihrem allgemeinen intellektuellen und emotionellen Zustand? Nahmen Sie irgendwelche private religiöse Betätigung vor, als Bibellesen, Nachdenken, Taten der Selbstaufopferung, Gebet und dgl.?

VII. Waren irgendwelche Rückfälle von der ersten Erfahrung zu verzeichnen? Waren sie dauernd oder vorübergehend? Etwa andauernder Zweifel? Was für Schwierigkeiten hatten Sie von Gewohnheit, Hochmut, Spott oder Widerstand anderer und dgl.? und welche Wege schlugen Sie ein? Haben Sie noch innere Kämpfe? Bedeutet das, daß die Wandlung nicht vollständig war? Wie haben Sie dieselben überwunden, oder was werden Sie tun? Welche notwendigen Hilfen waren zu irgendwelcher Zeit erwünscht?

VIII. Fanden Sie es immer leicht, dem neuen Leben zu folgen und sich in seine Gewohnheiten und Anforderungen zu schicken? Wenn nicht, wie gelang es Ihnen — durch Gewöhnung, Druck und Ermutigung von Freunden, einen neuen Entschluß, ein plötzliches neues Erwachen und dgl.?

IX. Bestimmen Sie einige Hauptwahrheiten, die Ihre tiefsten Gefühle darstellen! Was würden Sie jetzt sein und tun, wenn Sie alle Ideale des höheren Lebens verwirklichten?

X. Welche Bibelstellen, Lieder, Predigten, Todesfälle, Orte und Gegenstände waren mit Ihren tiefsten Eindrücken verknüpft? Falls Ihre Erweckung in einer Erweckungsversammlung geschah, geben Sie die Umstände und das angewandte Verfahren an! Wie denken Sie über Erweckungsversammlungen?

XI. Wenn Sie durch eine Reihe von Glaubensweisen und Zuständen hindurchgegangen sind, geben Sie die Stufen des Wachstums an und was Ihrem Gefühl nach Ihre Lebensrichtung ist!"

Als die Antworten auf diesen umfangreichen Fragebogen einliefen und analysiert wurden, stellten sich plötzlich hin-

sichtlich der Altersgrenze der Bekehrung und der Verteilung auf bestimmte Zeiten sowie auch über die Beziehungen zwischen physiologischen Veränderungen (Pubertät) und religiösen Erlebnissen sehr interessante Einzelheiten heraus, die der Untersuchung wert schienen. Man ließ einen zweiten Fragebogen herausgehen:

I. Alter der Bekehrung.
II. Alter des schnellsten körperlichen Wachstums.
III. Alter des Eintritts in die Pubertät.
IV. Gesundheit
    a) vor der Bekehrung,
    b) während der Bekehrung,
    c) nach der Bekehrung.
V. Die Bekehrung trat ein
    a) in einer Erweckungsversammlung,
    b) in einer Versammlung unter freiem Himmel,
    c) in einem gewöhnlichen kirchlichen Gottesdienst.
VI. War die Wirkung dauernd?
VII. Falls ein Rückfall eintrat, geschah das
    a) bald nach der Bekehrung?
    b) Wie lange hielt er an?
VIII. Gegenwärtiges Alter.
IX. Geschlecht.
X. Kirche.
XI. Beruf.
XII. Nationalität.
XIII. In welchem Staate wohnhaft?

Etwas anders war der Fragebogen, der ausgesandt wurde, um das religiöse Wachsen in einem Leben ohne Bekehrung festzustellen. 237 Personen — 95 männliche, 142 weibliche — antworteten, auch dieses Mal in der Hauptsache Amerikaner. — Der Bogen trug folgende Fragen:

I. Welche religiösen Sitten beobachteten Sie als Kind und mit welcherlei Lust oder Unlust? Welche waren die Hauptversuchungen Ihrer Jugendzeit? Wie machten sie sich fühlbar, wie versuchten Sie zu widerstehen? Welche Irrungen und Kämpfe haben Sie gehabt a) mit Lügen und anderen unehrenhaften Dingen? b) mit unrechtem Verlangen nach Speise und Trank? c) Geschlechtsleben, welche Beziehungen haben Sie bemerkt zwischen diesem und sittlichen wie religiösen Erfahrungen? d) Trägheit, Eifersucht usw.?
II. Einflüsse, gute und böse, die besonders stark Ihr Leben gestaltet haben — elterliche Erziehung, Bücher, Freunde, Musik, Kunst, Naturerscheinungen, Todesfälle, persönliche Kämpfe, Unglück usw.?

III. Falls Sie durch eine Reihe von Glaubensweisen und Lebensanschauungen hindurchgegangen sind, bezeichnen Sie die Entwicklungsstufen und was Sie als Ihre Lebensrichtung fühlen!

IV. Gab es Perioden, wo die Entwicklung schneller schien, Zeiten besonders vertiefter Erfahrung, irgendeine plötzliche Erweckung zu reicherer Wahrheit, neuer Energie, Hoffnung und Liebe? In welchem Alter war das? Wie kamen sie — irgendeine Krisis, Todesfall, Nachsinnen, irgendeine unberechenbare Weise usw.?

V. Haben Sie eine Periode des Zweifels oder der Reaktion gegen überlieferte Gebräuche und populären Glauben gehabt? Wann und wie begann und endete sie, wenn überhaupt? Haben Sie Rückfälle oder besondere erhöhte Erfahrungen bemerkt? Wie kamen sie und womit waren sie verbunden?

VI. Welche Motive zu verschiedenen Zeiten sind am allermeisten hervorgetreten — Furchterregungen, Gewissensbisse, Verlangen nach Billigung anderer, Pflichtbewußtsein, Tugendliebe, göttlicher Impuls, Wunsch zu wachsen usw.?
Auf welche Weise reagieren Ihre Gefühle religiös auf Gott, Natur, Institutionen, Menschen usw.?

VII. Stellen Sie einige Wahrheiten auf, die Ihre tiefsten Gefühle verkörpern! Was würden Sie jetzt sein und tun, wenn sich Ihre Ideale höheren Lebens verwirklichten?

VIII. Alter, Geschlecht, Temperament, Kirche und Nationalität."

Wie sollen wir uns zu dieser Methode, das religiöse Leben zu erforschen, stellen? Zunächst ist einmal voll und ganz anzuerkennen, was das Fragebogenverfahren leistet: ein ungeheuer reichhaltiges und wertvolles Material ist durch sie zusammengebracht worden, um dann in mühseliger Arbeit gesichtet zu werden. Aber dieser Anerkennung stehen schwere Bedenken gegenüber:

Zunächst ist zu sagen, daß es für einen psychologisch Ungeschulten — und das sind doch die meisten — schwer, ja fast unmöglich ist, sein Innenleben so genau zu analysieren, wie es eine psychologische Untersuchung nach Art der Starbuckschen erfordert. Die Selbsterkenntnis und die Selbstbeobachtungsgabe reichen dazu in den meisten Fällen nicht aus. Bei anderen Personen fehlt das dafür in hohem Maße erforderliche Erinnerungsvermögen; feine Nuançierungen des Erlebnisses gehen auf diese Weise verloren, die Beantwortung der gestellten Fragen wird ungenau, unvollständig, fehlerhaft, und den Untersuchungen steht damit nur nicht-einwand-

freies Material zur Verfügung. — Bei anderen Beobachtungspersonen fehlt es an der nötigen Sprachgewandtheit; oft ist auch die Sprache zu spröde, um den religiösen Erlebnissen adäquaten Ausdruck zu verleihen. Endlich wirken die gestellten Fragen leicht suggestiv, und so ist die Gefahr der Selbsttäuschung bei den meisten, namentlich bei Jugendlichen — und um solche handelt es sich bei den meisten Beantwortern der Starbuckschen Fragebogen — sehr groß. — Nahe liegt auch die Möglichkeit bewußter Täuschung, namentlich in den Fällen, in denen der Beantworter dem Forscher nicht persönlich bekannt, die Möglichkeit von kontrollierenden Nachforschungen also nicht gegeben ist. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß die Gefragten, um sich interessant zu machen, ihr religiöses Leben bei der Beantwortung der Fragebogen reicher und tiefer ausgestalten, als es in Wirklichkeit ist.

Einen weiteren Einwand muß man erheben, wenn man bedenkt, daß lediglich Durchschnittsfromme durch ein solches Fragebogenverfahren erfaßt werden, denn Menschen mit wahrhaft tiefem religiösen Empfinden scheuen sich, ihre heiligsten Geheimnisse derart preiszugeben. Und gerade solche Persönlichkeiten könnten uns am ehesten Aufschluß geben über das, was das Wesen der Religion ausmacht, ja sie müssen sogar zu Rate gezogen werden.

Aber Fehlerquellen liegen ebensogut auf der Seite des Forschers wie auf derjenigen des Beantworters. Die Fragen sind oft ungenau und irreführend gestellt. Das hängt zusammen einmal mit der Unmöglichkeit, religiöse Erlebnisse sprachlich eindeutig und klar zu fixieren, dann auch an der Unsicherheit unserer psychologischen Terminologie. Besonders nachteilig ist bei Starbucks Fragebogen, daß der Begriff der „Conversion“ nicht irgendwie definiert ist. —

Zu beanstanden ist an Starbucks Methode ferner, daß der Forscher seine Ergebnisse ohne weiteres verallgemeinert und sie als für die Religion überhaupt geltend ansieht. Das ist aber ein willkürlicher Schritt, denn a) ist die Zahl der in Betracht gezogenen Personen zu klein; b) beschränken sich Starbucks Untersuchungen auf die qualitativ ganz besondere

Frömmigkeit des Amerikaners und c) auch hier nur auf einen sehr kleinen Prozentsatz von Personen, nämlich auf eine bestimmte Altersklasse. —

Waren das die Ausstellungen, die wir an dem Verfahren der Materialgewinnung zu machen hatten, so häufen sich die Bedenken, wenn man in Betracht zieht, daß bei der Interpretation und Analyse der Antworten der Willkür der Forscher weitester Spielraum gelassen ist, gerade wegen der nicht eindeutigen Terminologie. — Der Bedenken sind also viel gegen das Fragebogenverfahren, aber damit soll nicht geleugnet werden, daß es trotz aller ihm anhaftenden Fehler und Mängel in der Hand des erfahrenen, feinsinnigen Psychologen Starbuck viel geleistet hat, wenn es auch allein nicht ausreicht zur Lösung der Wesensfrage der Religion.

Starbuck führt uns mit seinen Untersuchungen in das Kernproblem des religiösen Lebens, und seine Methode bietet einige gute Ergebnisse, aber wir sahen auch, daß das Fragebogenverfahren allein nicht zu einer Lösung der religionsphilosophischen Hauptprobleme ausreicht.

An diesem ablehnenden Urteil ändern auch die Verbesserungen nichts, die

James Bissett Pratt[1])

an dem Fragebogenverfahren vornahm, wenn sich sein Verfahren auch als dem Starbuckschen entschieden überlegen erweist. Pratt zog neben den Ergebnissen der Fragebogen auch noch die Religionsgeschichte zu Rate. Gegen das Programm ist nichts einzuwenden, denn durch das Heranziehen der Resultate der Religionsgeschichte werden sicher manche Fehler, die der Fragebogenmethode anhaften, ausgeschaltet; wohl aber ist zu beanstanden die Art und Weise, wie Pratt das religionsgeschichtliche Material benutzt. In erster Linie verläßt er sich auf die Ergebnisse des verbesserten Fragebogens, und demgegenüber tritt das religionsgeschichtliche Material, das

1) J. B. Pratt, Psychology of Religious Belief. 1908.

zudem nur einseitig herangezogen wird, weil den religiösen Genies nicht der ihnen gebührende Platz eingeräumt ist, sehr in den Hintergrund. —

Pratt wollte das Phänomen des religiösen Glaubens untersuchen und sandte zu diesem Zweck folgenden Fragebogen aus:

Questionnaire.

Please answer the questions at length and in detail. Do not give philosophical generalizations but your own experience.

I. What does religion mean to you personally?
Is it
1) a belief that something exists?
2) an emotional experience?
3) a general attitude of the will toward God or toward righteousness?
4) or something else?
If it has several elements, which is for you the most important?

II. What do you mean by God?
1) Is He a person? If so, what do you mean by His being a person?
2) Or is He only a force?
3) Or is God an attitude of the universe toward you?
How do you apprehend His relation to mankind and to you personally?
If your position on any or all these matters is uncertain, please state this fact.

III. Why do you believe in God?
Is it
1) from some argument?
Or 2) because you have experienced His presence?
Or 3) from authority, such as that of the Bible or of some prophetic person?
Or 4) from any other reason?

IV. Or do you not so much believe in God as want to use Him? Do you accept Him not so much as a real Being, but rather as an ideal to live by? If you should become thoroughly convinced that there is no God, would it make any great difference in your life — either in happiness, morality or in any other respect?

V. Is God very real to you? as real as an earthly friend? though different. Do you feel that you have experienced His presence? If so, please describe what you mean by such experience. How vague and how distinct is it? How does it affect you mentally and physically?
If you have had no such experience, do you accept the testimony of others who claim to have felt God's presence directly? Please

answer this question with special care and in as great detail as possible.

VI. Do you pray, and if so, why? That is, is it purely from habit and social custom, or do you really believe that God hears your prayers?
Is prayer with you one-sided or two-sided; i. e. do you sometimes feel that in your prayer you receive something — such as strength or the divine spirit from God?
Is it a real communion?

VII. What do you mean by „spirituality"? Describe a typical spiritual person.

VIII. Do you believe in personal immortality? If so, why?

IX. Do you accept the Bible as authority in religious matters? Are your religious faith and your religious life based on it? If so, how would your belief in God and your life toward Him and your fellow-men be affected by loss of faith in the authority of the Bible?

X. What do you mean by „religious experience"? [1])

Worin bestanden nun die Verbesserungen, die Pratt an dem Fragebogenverfahren anbrachte? Da er Aufschluß haben wollte über das Wesentliche des religiösen Glaubens, analysierte er nicht die einzelnen Antworten, sondern „each paper as a whole" [2]). Er wandte sich auch nur an solche Personen, die ihm als charakteristische Typen religiösen Lebens bekannt waren. Wenn es eben möglich war, unterhielt sich Pratt mit seinen Respondenten über ihre Antworten und suchte diese dadurch zu klären und zu vertiefen. In anderen Fällen setzte er sich schriftlich mit seinen Beobachtungspersonen in Verbindung. —

550 Fragebogen hat Pratt versandt, aber nur 83 Antworten erhalten, von denen jedoch bloß 77 (!) brauchbar waren. Pratt legt also seinen Untersuchungen ein verhältnismäßig geringes Material an beantworteten Fragebogen zugrunde, zu dem er dann allerdings noch das aus Religionsgeschichte und Ethnologie gewonnene Material hinzunimmt, wodurch seine Untersuchungen entschieden besser fundiert werden als die von Starbuck. Aber auch diese Materialgrundlegung reicht u. E. nicht aus für eine religionsphilosophische Untersuchung. —

1) Pratt, a. a. O. S. 307/09.
2) Pratt, a. a. O. S. 234.

Das Zentralphänomen der Religion, den Glauben, macht Pratt zum Gegenstand seiner Abhandlung und definiert Glauben als „the mental attitude of assent to the reality of a given object“ [1]). Im Leben des einzelnen wie der Menschheit stellt Pratt drei Entwicklungsstufen des religiösen Glaubens fest: die primitive Gutgläubigkeit, die kritiklos glaubt, den emotionalen Glauben und den intellektuellen Glauben, der sich aus Zweifeln emporgerungen hat. Den Inhalt des Glaubens sieht Pratt darin, daß Gott als Wert betrachtet wird, nicht als ein Mittel zur Erklärung der Welt und aller möglichen Vorgänge auf ihr oder als Stütze für unser Denken im praktischen und emotionalen Leben. Der religiöse Mensch braucht Gott mehr als er ihn versteht, und nicht so sehr nach seinen Gaben als nach ihm selbst sehnt sich die religiöse Seele. Der Glaube an Gott ist für Pratt eine vitale, nicht eine theoretische Angelegenheit.

Auch die Verbesserungen, die Pfennigsdorf und Lehmann an dem Fragebogen vornehmen, können nicht alle Mängel dieser Methode beheben, wenn auch einige beseitigt sind.

Der Pfennigsdorfsche Fragebogen erstreckt sich in der Hauptsache auf äußerliche Beziehungen des religiösen bzw. kirchlichen Lebens, doch werden auch Fragen religionspsychologischer Art gestellt. Wir geben ihn hier im Auszug wieder:

III. Übergangszeit, Zweifel.

1. Sind bestimmte Zweifel aufgetreten?
2. Wann?
3. Wodurch veranlaßt?
4. Worin bestanden sie?
5. Welchen Einfluß übten sie aus auf Gemüt und Leben?
6. Wurden sie überwunden und wodurch?
7. Bestehen sie noch oder was ist an ihre Stelle getreten?
8. Welche Tatsachen, Personen, Bücher, Erlebnisse machten damals besonderen Eindruck?
9. Wie denken Sie jetzt über jene Zweifel?

---

1) Pratt, a. a. O. S. 32/33.

IV. Glaube und Bekehrung.

1. Allmähliches Wachstum im Glauben oder haben Sie eine plötzliche Wandlung Ihres inneren Lebens erlebt?
2. Wodurch wurde die neue Wendung veranlaßt, worin bestand sie? Wie alt damals?
3. Welche Gedanken, Stimmungen, Erlebnisse gingen ihr voraus?
4. Welche folgten ihr oder waren mit ihr verbunden?
5. Welchen Einfluß gewann sie auf Ihr Denken, Fühlen, Wollen und Handeln, besonders auf die früheren Lebensgewohnheiten?
6. War sie von Dauer?
7. Wie denken Sie jetzt darüber?

V. Derzeitiger Glaubenszustand.

1. Wie urteilen Sie darüber? Bestimmtes konfessionelles (protest.) Bewußtsein? Dauernder Zustand?
2. Mehr Gefühls- oder Willenssache?
3. Welchen Wert für Ihr Gesamtleben messen Sie ihm bei?
4. Welche Wirkung auf die Lebenshaltung, auch auf sexuellem Gebiete, übte sie aus?
5. Bedürfnis nach Gebet, religiöser Aussprache oder Betätigung?
6. Ereignisse, Persönlichkeiten, Worte, Bücher usw., die hemmend oder fördernd auf die religiöse Entwicklung eingewirkt haben?
7. Kennen Sie Höhepunkte des Glaubenslebens, wodurch hervorgerufen, worin bestehend, von welcher Wirkung?
8. Was hat Sie innerlich am meisten gefördert, was gab Gewißheit?
9. Bedürfnis nach einheitlicher, die Tatsachen der Natur und Geschichte umfassender Weltanschauung?
10. Welches Ideal religiösen Lebens schwebt Ihnen vor?[1]) usw.

Im Gegensatz zu Pfennigdorfs mehr praktisch-kirchlicher Tendenz bei der Abfassung seines Fragebogens bearbeitete und korrigierte

Hugo Lehmann[2])

den Starbuckschen Fragebogen mehr innerlich-persönlich. Ihm ist Religion eine Stimmung. Auch kommt bei ihm zum ersten Male das ästhetische Moment in die religionspsychologische Betrachtungsweise, so daß der Lehmannsche Fragebogen nur auf einen kleinen Kreis hochgebildeter, ästhetisch feinfühlender Menschen anwendbar ist. Die Erforschung der Religiosität dieser Kreise ist an sich sehr wertvoll und notwendig, führt aber nicht zu einer umfassenden Erkenntnis vom Wesen der

1) E. Pfennigsdorf. Fragebogen Sonderdruck 1913.

2) H. Lehmann, Fragebogen in: Zeitschr. f. angew. Psychol. X 1916.

Religion. — Wir geben hier nur die interessantesten Stücke des Lehmannschen Fragebogens wieder, um deutlich zu machen, um was es sich dabei handelt.

Gebets- und Andachtsstimmung

I. in Hinsicht auf den Lebensgang

II. in Hinsicht auf den Interessenkreis

III. in Hinsicht auf Gemütserneuerung und Innenleben

ad III. A. Persönlich gegründete Gebetsstimmung

1. Beten Sie lieber in Gesellschaft oder allein? und warum?
2. Sind Sie aufs innerliche Leben allein für sich
   a) von selbst gekommen? Durch welcherlei Betrachtungen oder Lebensführung?
   b) Oder wurden durch Beispiel Ihre innerlichen Bedürfnisse geweckt?
   c) Haben Sie einen Drang nach Gemütserneuerung? Nach Selbstbesinnung oder sittlicher Erneuerung oder üben Sie sich darin durch Gebet?
   d) Bitte, erzählen Sie, was das Gebet in Ihnen bewirkt!
3. a) Wo und wann haben Sie besondere Lust zum Beten (ein impulsives Verlangen)?
   b) Überwältigt es Sie wie eine machtvolle Nötigung? Bitte, erzählen Sie! Wissen Sie immer, was Sie beten? usw.

B. Andachtsstimmung

1. Wie unterscheiden Sie Andachtsstimmung und Gebet?
2. Was stimmt Ihr Innenleben zur Andacht? Bitte, erzählen Sie!
   a) Musik?
   b) Bildkunst?
   c) Baukunst?
   d) Die Gestirne oder das Meer oder Gebirge, Wald und Feld, Gewitter oder anderes in der Natur? Das Universum? Das Tierleben?
   e) Das Menschenleben und dessen Beobachtung? Die Möglichkeiten zur Persönlichkeits- oder Geistesbildung? Denken? Dichten? Reden?
3. Ist Ihre Andacht mehr ein Insichgekehrtsein oder ein Außersichgeraten? Ein Aussichheraustreten oder ein Zusichselbstkommen oder ein Beisichselbstsein? usw.

Wie der Fragebogen von Lehmann nur von Menschen mit psychologischer und ästhetischer Schulung beantwortet werden kann und auch nur für solche bestimmt ist, ist der Frage-

bogen von Piechowski[1]) nur für Angehörige des Arbeiterstandes bestimmt, da es Piechowski darauf ankommt, die Religiosität dieser Schicht zu untersuchen. —

Damit können wir das Fragebogenverfahren verlassen. Ohne irgendwelche Ergänzungen durch andere Methoden der Materialgewinnung kann es nicht zur Klärung der gestellten Aufgaben dienen, wenn es auch manche wertvollen Erkenntnisse vermittelt hat.

---

b) Die selbstbeobachtend-beschreibende Methode.

Diese Methode verfolgt der schweizerische Forscher

Théodore Flournoy.[2])

Er selbst bezeichnet sein Verfahren im Gegensatz zu der Starbuckschen „Méthode d' expérimentation" als die „Méthode d' observation". — Klar ist das methodische Programm Flournoy's, doch gelangt er nicht zu einer einheitlichen Religionspsychologie, immer finden sich nur einzelne essayartige Abhandlungen. —

Das Material für seine Untersuchungen über die Psychologie des religiösen Lebens gewinnt Flournoy dadurch, daß er entweder seine Versuchspersonen religiöse Aufsätze auf Grund der Selbstbeobachtung schreiben läßt und dann diese analysiert oder einfach zufällig sich bietende, spontan niedergeschriebene Dokumente als Ausgangspunkt nimmt. Bezeichnend für diese Methode sind die Worte, mit denen er in den Archives de psychologie 1903 seine „Observations de Psychologie religieuse" beginnt: „Les documents ci-dessous ont été écrits les uns spontanément, les autres à ma demande, mais en toute liberté et sans l'aide d'aucun questionnaire."[3]) Mit

1) P. Piechowski, Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen 4. A. 1928.

2) Th. Flournoy, Observations de la Psychologie religieuse (Arch. de Psychol. 1903.) Le génie religieux 1904. — Les principes de la pyschologie religieuse (Arch. de Psychol. 1903). — Une mystique moderne (Arch. de Psychol. 1915). — Beiträge zur Religionspsychologie übers. v. M. Regel 1911. —

3) Flournoy, Observations . . . S. 1.

Hilfe dieser Methode will Flournoy gerade die so oft zu Unrecht vernachlässigte Religiosität des Durchschnittsmenschen erfassen; er sagt: „Gewiß findet die Untersuchung individueller religiöser Phänomene in der theologischen wie medizinischen Literatur bereits zahlreiche Materialien vor, teils Selbstbekenntnisse von Personen, teils Lebensbeschreibungen oder Beobachtungen aus der Feder von Zeugen merkwürdiger Fälle. Aber abgesehen von diesen auserlesenen Proben, die durch den Schimmer der Heiligkeit oder durch Exzentrizität der Begeisterung und oft durch Mischung beider Züge bemerkenswert sind, bleibt die Menge gewöhnlicher Seelen, Leute des großen Haufens, die gar nicht daran denken, etwas von sich drucken zu lassen, und deren Lebens- und Denkungsart sich von denen ihrer Umgebung nicht genügend abhebt, um den Enthusiasmus des Panegyrikers oder die Aufmerksamkeit des Psychiaters zu erregen. Doch sind es gerade diese unbekannten innerlichen Existenzen, die, ohne äußerlich sich abzuheben, gründlich erforscht werden müßten, um eine positive und religiösen Vorgängen adäquate Wissenschaft herauszuarbeiten, nicht so wie man diese, nach dem Muster außergewöhnlicher Persönlichkeiten, sich ideal darstellen mag (und sie gern verwirklicht sähe), sondern so, wie sie wirklich sind und sich im Schoße der jetzigen Menschheit tatsächlich abspielen. Ohne Zweifel kann sich zwar die Religionsphilosophie bis zu einem gewissen Grade an das Studium der großen Geister, an die (wie Bacon sagte) „ostensiven“ Beispiele halten, bei denen der religiöse Faktor seinen Höhepunkt erreicht; sie hat von den die große Masse bildenden Fällen mit Verwischung der Mittelmäßigkeit nichts wesentlich Neues zu hoffen. Aber hinsichtlich der eigenen Psychologie und ihrer praktischen Anwendung, der Pädagogik usw. steht es anders: sie haben notwendig mit mittelmäßigen und gewöhnlichen Naturen am meisten zu tun, um deren Verständnis oder Umgestaltung zu versuchen, so daß die Analyse gerade außergewöhnlicher Fälle für sie nur so weit wichtig ist, als sich mit ihnen eine immer eindringendere Kenntnis gewöhnlicher Menschennatur in ihrem Gesamtbereich und in landläufiger Verschiedenheit verbindet. Dies haben die modernen Forscher wohl verstanden,

als sie ihre Netze in der namenlosen Menge auswarfen und so einen neuen verheißungsvollen Weg eröffneten, aus dem kein noch so geringfügiger Beitrag zu verachten ist[1])."

Wertvoll ist dieser methodische Ansatz Flournoys, aber leider befolgt er ihn zu wenig, ja in manchen seiner Aufsätze fällt er direkt von ihm ab, indem er eine besondere, wenn auch nicht ganz einseitige Vorliebe für etwas abnorme, oft pathologische Religiosität zeigt, so daß Vorbrodt nicht mit Unrecht sagt: „Das Tatsachenmaterial der Observations Flournoy's ist nicht aus dem großen Arsenal der Geschichte, . . sondern aus dem Raritätenkabinett von Liebhabern entnommen[2])." —

Die Religion ist für Flournoy nicht ein System von Dogmen, die man annehmen und glauben, nicht irgend ein Brauch („pratique"), dem man sich unterwerfen muß, vielmehr ist sie wesentlich „une disposition en un processus intime de l'être organique et psychique"[3]). Demgemäß soll die Religionspsychologie sich auf die Darstellung des religiösen Innenlebens beschränken und nicht äußerliche und soziale Erzeugnisse der Religion beschreiben. Zwei Prinzipien, ein negatives und positives, legt Flournoy für die wissenschaftliche Erforschung der Religion zugrunde:

1. Exclusion de la transcendance, principe négatif et de défense, pour ainsi dire, en vertu duquel — tout en enregistrant à titre de données mentales les appréciations de valeur et les sentiments de réalité transcendante dont les expériences religieuses s'accompagnent dans la conscience du sujet — la psychologie s'abstient de tout verdict sur la portée objective de ces phénomènes, et écarte de son sein des discussions relatives à l'existence possible et à la nature d'un monde invisible.
2. Interprétation biologique des phénomènes religieux, principe positif et heuristique, en vertu duquel la psychologie envisage ces phénomènes comme la manifestation d'un processus vital, dont elle s'efforce de déterminer la nature psychophysiologique, les lois de croissance et de développement, les variations normales et pathologiques, le dynamisme conscient ou subconscient, et d'une façon générale, les rapports avec les autres fonctions et le rôle dans la vie totale de l'individu et, ensuite, de l'espèce.[4])

1) Flournoy, Beiträge zur Religionspsychologie übers. v. Regel S. 2. 3.
2) Flournoy, Beiträge S. XIV.
3) Flournoy, Les Principes de la Psychologie religieuse S. 45 f.
4) Flournoy, Les Principes . . . . S. 57.

1. Die Frage nach der Transzendenz der religiösen Objekte schließt Flournoy prinzipiell aus der psychologischen Betrachtung aus. Er meint: wie unsere Sinneswahrnehmungen einen Koeffizienten äußerer Realität besitzen, eine Art Wertindex, der uns an die Realität ihrer Objekte glauben läßt, so handelt es sich bei den religiösen Objekten um den Wertindex einer transzendenten Realität. Aber dieser wechselt andauernd und hat viel Streit gebracht. Darum hat Flournoy im Interesse einer ruhigen wissenschaftlichen Arbeit das Prinzip der Ausschließung der Transzendenz aufgestellt. Es ist damit nicht gesagt, daß der Psychologe die transzendente Realität der religiösen Objekte leugnen müsse, sondern der Ausschluß der Transzendenz bedeutet lediglich „lui fermer le port au nez", d. h. die Psychologie macht das Zugeständnis, daß sie über die Transzendenz nichts wissen und aussagen kann.

Bei der Analyse der religiösen Phänomene darf aber die Transzendenz nicht gänzlich ausgeschaltet werden, denn es würde die Beschreibung einer inneren Umwandlung, einer Vision usw. nicht vollständig sein, wenn nicht angegeben würde, wie weit für den, der die Erscheinungen erlebt, nur „un simple accident subjectif" oder aber eine „révélation . . . d'un ordre de chose invisible" [1]) vorliege. Die Psychologie registriert dabei nur, nicht nimmt sie selbst Stellung.

Damit wird die Frage nach der Wahrheit der Religion grundsätzlich ausgeschaltet. Hier liegt der entscheidende Mangel der Flournoyschen Methode neben der Vorliebe für abnorme Fälle: zweifellos stellt die Religion eine Korrelation zwischen dem Menschen und einer transzendenten Wirklichkeit dar. Ich sage: einer t r a n s z e n d e n t e n Wirklichkeit, denn die Transzendenz ihres Objektes ist nicht ein nebensächliches Merkmal der Religion, sondern etwas, was mit zu ihrem Wesen gehört, ja dasjenige, was ihr Wesen ausmacht. „Wo immer wir unter dem Eindrucke wahrhafter Religion, wirklich erlebter Frömmigkeit stehen — ganz gleich auf welcher Stufe der allgemeinen Entwicklung sie uns begegnet, in

1) Flournoy, Les Principes . . . S. 40.

welcher Art und welcher individuellen Ausprägung sie auftritt — ihr Wesentliches ist ein Erleben, das über alles sonst Erlebbare hinausführt. Wie verschieden auch ausgelegt, zu Begriff gebracht, dargestellt, es ist überall und immer das gleiche Durchdrungensein und Erfülltsein von dem, „das droben ist", das gleiche Erleben und Haben und Weitererleben des „Transzendenten", was ergreifend, Sehnsucht erregend und in unserer Seele Verwandtes weckend auf uns wirkt[1])." Die Tendenz zur Transzendenz ist also konstitutiv für die Religion, und deshalb begeht Flournoy einen schweren Fehler, wenn er von vornherein das „Principe de l'exclusion de la transcendance" aufstellt. — Mit der Frage nach der Wahrheit der Religion verläßt zwar die Religionspsychologie den empirischen Boden, aber wenn sie wirklich Psychologie der Religion sein will, wird sie um diesen Schritt nicht herumkommen, und sie wird ihn auch einst machen müssen. Damit fällt aber das negative Prinzip der Flournoy'schen Methode und eins ihrer Hauptmerkmale.

2. Für die positive Durchführung der Methode unseres Forschers sind vier Merkmale wichtig:

a) Flournoy streitet ab — und das u. E. mit Recht —, daß die physiologische Psychologie d. h. „le souci constant, de rechercher toutes les conditions organiques des phénomènes religieux, tant leurs conditions plus ou moins éloignées, d'âge, de sexe, de race, de tempérament, de santé ou de maladie etc., que leurs conditions immédiates, c'est-à-dire leurs corrélatifs cérébraux", von Erfolg gekrönt sei, denn die inneren Vorgänge nervöser Zentren seien noch zu ungeklärt; es sei daher nicht festzustellen, oder jedenfalls noch nicht, wie es im Gehirn eines ekstatischen Heiligen oder eines Sünders bei seiner Bekehrung aussehe.

b) Um so wichtiger ist es für die Religionspsychologie, alle anderen leichter zugänglichen Bedingungen für das Auftreten religiöser Erlebnisse aufzuzeigen. Zu diesem Zwecke muß sie genetisch orientiert sein, d. h. sie muß das religiöse Leben in seinem Werden und in seiner Abhängigkeit von

1) H. Sacken, a. a. O. S. 16.

anderen Faktoren, die irgendwie auf den Gang der Entwicklung Einfluß gehabt haben oder haben können, erforschen.

c) Weiter soll die Methode der Religionspsychologie komparativ sein, d. h. die Untersuchungen sollen möglichst viele Individuen aus möglichst verschiedenen Milieus umfassen; die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit soll den Gegenstand der Untersuchungen bilden.

d) Das vierte Kennzeichen der Methode Flournoy's ist das dynamische Moment, d. h. die Religionspsychologie soll sich nicht darauf beschränken, den Inhalt des „sentiment religieux" als etwas Gegebenes und Feststehendes zu beschreiben, sondern die individuelle Religion als einen Prozeß, einen Akt, der oft ganz heterogene Stadien umfaßt, betrachten.

Diese vier Merkmale, die die Grunderfordernisse jeder guten religionspsychologischen Methode sein müßten, bezeichnet Flournoy als das Prinzip der biologischen Interpretation der religiösen Phänomene. „Cela veut dire que la religion y est considérée et étudiée comme une fonction vitale, dont il s'agit de déterminer les formes et les conditions de développement, les variétés et les modifications tant normales que pathologiques suivants les sujets et les groupes, le rôle, enfin, l'importance, les effets au milieu des autres fonctions, dans l'économie de l'individu en tant qu'organisme vivant et personnalité psychique tout ensemble [1])." —

Leider hat uns Flournoy keine ausgeführte Religionspsychologie hinterlassen, sondern nur Einzelbeobachtungen, von denen er ausdrücklich sagt, daß sie keine formelle Einheit darstellten. Bemerkenswert ist, daß Flournoy von vornherein auf eine Typologie des religiösen Lebens hinzielt, und zwar unterscheidet er den Typus, „bei dem das Individuum in seiner Religion den Hauptplatz einem System intellektueller Behauptungen einräumt, das, auf das Vertrauen irgendeiner äußeren Autorität hin en bloc angenommen, seinem ganzen sittlichen und praktischen Leben als Prinzip, Prüfstein und Richtschnur dient" [2]) und den Typus, bei dem „dogmatische

1) Flournoy, Les Principes S. 45.
2) Flournoy, Beiträge zur Religionspsychologie übers. v. Regel S. 5.

Wahrheiten . . . gar keine Rolle spielen, jedes Ansehen verloren haben, nur Mißtrauen oder völlige Gleichgültigkeit einflößen, da im übrigen nach Zusammenbruch des theologischen Rüstzeugs das religiöse und sittliche Leben für sich fortbesteht [1]." —

Wenn auch die selbst-beobachtend-beschreibende Methode ihre großen Vorzüge hat, — man denke nur an das genetische, das komparative und das dynamische Prinzip — so müssen wir doch wegen der prinzipiellen Ausschließung der Transzendenz sie als zu einer Lösung der religionsphilosophischen Hauptprobleme nicht geeignet charakterisieren.

c) Die Methode der Induktionsschlüsse.

Viel weniger tief als Flournoy ist

James H. Leuba [2],

ein Vertreter der Clark'schen Schule, in die Religion eingedrungen. Da seine Methode wenig Neues bietet, und auch nicht sehr große Erfolge gezeitigt hat, genüge eine kurze Charakterisierung derselben.

Drei Thesen stellt Leuba über die Religion auf:

1. „That belief in the gods of religion and indirectly certain other fundamental doctrines rest cas a matter a fact upon inductions drawn from the inner life.
2. That religious experience (inner experience) belongs entirely to psychology — entirely being used in the same sense as when it is claimed, that the non-religious portions of conscious life belong entirely to science.
3. That, since the gods of religion are empirical gods, they belong to science [3]."

Damit sind eigentlich die wichtigsten Charakteristika der Leuba'schen Methode schon gegeben. In seinem Hauptwerk: Psychologie des phénomènes religieux, das mir nur in fran-

1) Flournoy, Beiträge zur Religionspsychologie übers. v. Regel S. 7.
2) J. H. Leuba, Theology and Psychology 1914. — Psychologie des phénomènes religieux 1914 (Übers. aus dem Engl.). — Psychologie of the christian Mysticism. (Dazu existiert eine deutsche Übersetzung.)
3) Vgl. G. Wobbermin, Systematische Theologie II.

zösischer Übersetzung zugänglich war, unterscheidet er drei Arten des menschlichen Verhaltens:

1. „La conduite mécanique;"
2. „La conduite coercitive ou magique;"
3. „La conduite anthropopathique",

ein Verhalten, das sich auf Motive der Zuneigung und Abneigung gründet, und mit Drohungen und Versprechungen arbeitet. Hierher gehört das Verhalten der Menschen zueinander, aber auch das ganze Gebiet der Religion. Das religiöse Leben, das nach Leuba gegenüber den anderen Lebensformen keinen ausgeprägten Eigencharakter trägt, zeigt sich darin, daß der Mensch Beziehungen unterhält zu einer übermenschlichen Macht und an ihr teilhaben will. Die Religion dient ganz bestimmten Zwecken: „à acquérir ou à conserver ce qu'il serait difficile de se procurer autrement et ce que nous pouvons nous attendre par expérience à obtenir le plus efficacement d'elle", „débarrasser de tracace et des embarras de ce monde, d'échapper à un redoutable sentiment de solitude, de pénétrer dans une sphère de pensées et de sentiments qui consolent et élèvent d'oublier et de dominer le mal" [1]). —

Auch hier ist es wie bei Kaftan sehr fraglich, ob eine vollwertige Erfassung des Wesens der Religion von den Interessen ausgehen und auf ihnen basieren kann, die durch die religiöse Funktion befriedigt werden sollen. Die Religion wird dabei zu einem Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke herabgesetzt, und es ist fraglich, ob man sie als ein solches definieren kann. Das Wesen der Religion läßt sich nicht von der Zweckseite her ergründen. —

Den Ursprung der Religion haben wir nach Leuba vollständig innerhalb der Sphäre menschlicher Fähigkeiten zu suchen; Götter, Geister, Dämonen usw. sind notwendige Schöpfungen des menschlichen Geistes, hervorgegangen aus dem menschlichen Glaubensbedürfnis. Niemals können wir uns davon überzeugen, daß den Göttern noch eine andere Existenz zukomme als die rein subjektive im Bewußtsein der

1) J. H. Leuba, Psychologie des phénomènes religieux S. 7.

Menschen, wenn auch die Frommen das behaupten und zu erleben vorgeben.

Zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse dient nach Leuba die Religion, und ist somit ein Teil des Kampfes ums Dasein, und zwar derjenige Teil, der die Relationen zu übermenschlichen psychischen Mächten, seien sie real oder Phantasiegebilde — man beachte den vollendeten Skeptizismus, der aus solcher Stellungnahme spricht! — umfaßt. — Die Wahrheitsgeltung der Religion glaubt Leuba, der die Wahrheitsfrage damit zu der Frage nach der biologischen Nützlichkeit verschiebt, allein an ihrem Wert für das menschliche Leben entscheiden zu können. Den gleichen Gedanken finden wir bei James und werden ihn dort einer Kritik unterziehen.

---

2. Die Methode der geleiteten Selbstbeobachtung.

Während bei den bisherigen psychologischen Methoden der Religionsphilosophie die Selbstbeobachtung, die jedem Menschen eignet und die sich spontan betätigt, das Material für die Untersuchungen darbot, hat man in neuester Zeit mit dem Aufschwung der experimentellen Psychologie begonnen, auch religionspsychologische Experimente vorzunehmen. Schon seit 1914 war diese Methode bekannt; Rittelmeyer und Stählin wandten sie zuerst an (Archiv für Religionspsychologie 1914 I, S. 117 ff.: Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie.), aber erst

Karl Girgensohn[1])

baute sie weiter aus und zeitigte durch sie große praktische Ergebnisse.

In seiner Religionspsychologie ist Girgensohn exakter Wissenschaftler, und als solcher im Sinne heutiger Wissenschaft Empiriker. Eine rein empirische Wissenschaft, die

---

1) K. Girgensohn, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee 1903. — Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens 1921. — Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie 1923. — Grundriß der Dogmatik 1924. — Die Erscheinungsweise religiöser Gedanken. (In Zeitschr. f. system. Theol. 1926.)

Lebenslauf.

Am 18. Juni 1906 wurde ich, Gottfried Niemeier, zu Wetter (Ruhr) geboren als ältester Sohn des Pfarrers Gustav Niemeier. In Altena (Westf.), wohin mein Vater 1909 übersiedelte, besuchte ich drei Jahre (1913—1916) die Elementarschule, machte Ostern 1925 am hiesigen Realgymnasium die Reifeprüfung und entschloß mich zum Studium der Theologie und Philosophie. Die erforderlichen Ergänzungsprüfungen in Griechisch, das ich als Autodidakt trieb, und Hebräisch bestand ich vor bzw. am Ende meines ersten Semesters. Ich studierte in Göttingen, Tübingen und Münster. In Göttingen hörte ich vor allem bei den theologischen Dozenten Prof. Hirsch, Prof. Stange, Prof. Wobbermin, der mir die ersten Anregungen zur Beschäftigung mit religionspsychologischen und religionsphilosophischen Fragen gab, Prof. Behm. Außerdem hörte ich in der philosophischen Fakultät bei Prof. Geiger, Prof. Ach, Prof. Schmalenbach, Prof. Nohl. In meinem vierten Semester ging ich nach Tübingen (W. S. 1926/27) und hörte dort neben theologischen Vorlesungen und Übungen vor allem bei Prof. Oesterreich, Prof. Häring und Prof. Adickes. Von Herrn Prof. Oesterreich empfing ich die entscheidenden Anregungen zu einer intensiven Beschäftigung mit Religionspsychologie und Religionsphilosophie, aus der dann der Anstoß zu meiner Dissertation erwuchs, die ich in Tübingen und vom W. S. 1927 28 ab in Münster fertigstellte. Am 21. Juni bestand ich in Tübingen die mündliche Prüfung in Philosophie, allgemeiner Religionsgeschichte und Kirchengeschichte. Seitdem widme ich mich wieder dem Studium der Theologie.